



Fenomen rzucenia we wczesnej filozofii Martina Heideggera

Mateusz WAŚKO*

ABSTRACT

The phenomenon of thrownness in the Martin Heidegger early philosophy: The aim of this article is to analyse one of the best-known Heideggerian phenomena, thrownness (*Geworfenheit*). The meaning of this phenomenon is presupposed mostly as obvious. However, it can be found in different existential contexts which seems to make essential the posing of an explicit question on thrownness. In this paper I analyse it in three different contexts. (1) Thrownness into the openness of being shows the fundamental *Dasein* dependence on the being (*Sein*). As thrown into openness *Dasein* is not able to refuse being, she has to be. However, this dependence cannot be considered as inactive. *Dasein* has to constantly appropriate openness by the way of projecting the world. As thrown in openness which has to be appropriated *Dasein* discloses herself as (2) thrown into the world. The world is not understood as the set of relations connecting entities, but instead as the understandness of being which *Dasein* inevitably has to undertake. This facet determines the understanding of entities what leads to the (3) thrownness into entity. This last character of thrownness shows itself as the powerlessness (*Ohnmacht*) of *Dasein* in the face of entity. This powerlessness is at the same time embodied and by this way given to its own body. Eventually, thrownness displays *Dasein* as in her freedom uncompromisingly responsible for being and entity. For that reason thrownness turns out to be this character of *Dasein* which describes her as basically handed over to the openness of being, to the world, and to entity. However, it does not release *Dasein* from her responsibility, but instead burdens her with it.

KEYWORDS

thrownness; openness; world; Martin Heidegger; freedom; responsibility

* Mgr filozofii, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. E-mail: wasko.m89@gmail.com.

WSTĘP

Wydaje się, że rzucenie plasuje się na jednej z wyższych lokat w kategorii rozpoznawalności fenomenów, na które może natrafić czytelnik *Bycia i czasu*. Niestety kariera, jaką zrobiło to pojęcie, nie pociąga za sobą jego przejrzystości. Co więcej, wydaje się, że mnogość kontekstów, w jakich słowo to występuje w Heideggerowskim *opus magnum*, legitymizuje mnogość znaczeń, które z rzuceniem się łączą. Zwykle sens rzucenia uznaje się za oczywisty i bezkrytycznie wpisuje się je w pole znaczeniowe fenomenów, z którymi pozostaje ono blisko związane. Celem tego tekstu jest problematyzacja pozornej oczywistości rzucenia i podążenie śladem kontekstów, które sygnalizują różne aspekty tego zjawiska. Przy czym, mówiąc o kontekstach, nie mam na myśli jedynie tych słownych, ale przede wszystkim egzystencjalne. Analiza prowadzona będzie na trzech blisko ze sobą związanych płaszczyznach, które odsłonią kolejno trzy aspekty badanego fenomenu: rzucenia w otwartość bycia, w świat i w byt. Na każdej z nich zostaną wyodrębnione struktury jestestwa, które wydają się najważniejsze dla problematyki rzucenia. Zostaną one dalej niejako naświetlone znaczeniem, które skrywa się w nich dzięki powiązaniu z rzuceniem. Taka strategia pozwoli temu ostatniemu wyjść z cienia, w którym Martin Heidegger je pozostawił, ale zarazem nie dopuści do oderwania go od kontekstów, bez uwzględnienia których wykładnia poprzestaje na oczywistości jego sensu.

OTWARTOŚĆ — POŁOŻENIE — JESTESTWO

Pierwsze spotkanie z rzuceniem oferuje *Bycie i czas* przy wprowadzaniu fenomenu położenia (*Befindlichkeit*). Heidegger powie, że „byt o charakterze jestestwa jest swym «tu oto» w taki sposób, że — jawnie lub nie — znajduje się (*sich [...] befindet*) w swym rzuceniu” (Heidegger, 2004: 174 [Heidegger, 1967: 135])¹. Chodzi tu o „znajdowanie się” wzięte niemal dosłownie² — ludzkie jestestwo, jako położone, znajduje siebie w tym, w co zostało rzucone, uzyskuje do siebie dostęp w perspektywie własnego bycia rzuconym. Położenie to swoista, jak mówi Krzysztof Michalski, „aprioryczna wrażliwość” (Michalski, 1978: 67) jestestwa.

¹ Ze względu na częste modyfikowanie przekładu, gdy odwołuję się do tłumaczenia tekstu Heideggera, w nawiasie kwadratowym umieszczam odniesienie do oryginału. Wszystkie przekłady tekstów nieprzetłumaczonych na język polski podaję w przekładzie własnym.

² Można to wyczytać już z niemieckiego terminu *Befindlichkeit*, który Bogdan Baran przekłada jako „położenie”, a który oddaje się też jako „nastroyenie” (Michalski, 1978: 68). Jego rdzeniem jest czasownik *befinden*, który w swojej formie zwrotnej (*sich befinden*) oznacza tak „znajdować się” (na przykład w jakiejś sytuacji), jak i „czuć się” (na przykład źle). Heidegger nawiązuje do obu tych aspektów, co jednak nie oznacza, że mówiąc o *Befindlichkeit*, ma na myśli psychiczny nastrój.

Innymi słowy, zanim *Dasein*³ będzie mogło uzyskać intencjonalny dostęp do tej sfery rzucenia, musi ona być już dla niego otwarta, a samo jestestwo musi być wrażliwe na jej „dotyk”. W obliczu tak rozumianej aprioryczności wykluczyć trzeba, jakoby chodziło o postawę poznawczą, która miałaby zaznajamiać jestestwo z jego rzuceniem. Aprioryczne odnajdywanie się w rzuceniu oznacza, że zawsze już jesteśmy otwarci na własne bycie, które naznaczone jest rzuceniem. Położenie otwiera więc pewną przestrzeń rzucenia, na tle której stajemy się dostępni samym sobie. Ta przestrzeń nie jest abstrakcyjną pustką, ale, jak dookreślił to Heidegger, w położeniu „odsłonięte jest jestestwo w swoim byciu wydanym na «tu oto»” (Heidegger, 2004: 173 [Heidegger, 1967: 135])⁴. Odsłania się tu wskazówka dla dalszego badania — dzięki położeniu jestestwo znajduje się w swoim rzuceniu w ten sposób, że odsłania się jako wydane na „tu oto”.

Problematykę „tu oto” (*Da*) podejmuje Heidegger w 28 § *Bycia i czasu*. Celem tego paragrafu jest określenie fenomenu bycia-w (*In-sein*), jednego z momentów bycia-w-świecie, czyli fundamentalnego sposobu bycia ludzkiego jestestwa. Sama kwestia bycia-w pojawia się pierwszy raz w 12 §, gdzie Heidegger wprowadza czytelników w problem świata, a bycie-w interpretuje jako zamieszkiwanie świata, swoistą zażyłość, intymną więź, której w żaden sposób nie da się opisać za pomocą czysto przestrzennej relacji (Heidegger, 2004: 69–70 [Heidegger, 1967: 53–54]). Powracając do pytania o bycie-w sto stron później uzupełni je Heidegger pytaniem o „tu oto”. Mogłoby się wydawać, że chodzi zaledwie o wskazanie na to, że zamieszkujące świat jestestwo zawsze jest już w jakimś miejscu, w jakimś „tu”. Przemawiałby za tym fakt, że analiza „tu oto” rozpoczyna się od omówienia jego przestrzennych konotacji. Heidegger wyjaśnia, że niemieckie *da* (oddawane w polskim przekładzie jako „tu oto”) oznacza tak „tutaj” (*hier*), jak i „tam” (*dort*), co pozwala mu wskazać na nie jako na swoisty obszar gry pomiędzy tymi dwoma momentami. Ja jako „ja-tutaj” jestem bowiem zawsze określany przez to, co napotykam „tam”, w świecie (Heidegger, 2004: 170 [Heidegger, 1967: 132]). Na pierwszy rzut oka Heidegger rozbudowuje tylko materiał omówiony już w 12 §, opisując zażyłość ze światem w nieco innych terminach. Ale odsyłając do „tu oto”, wskazuje owej zażyłości przestrzeń, która ją dopiero umożliwia, „tę istotową otwartość” (Heidegger, 2004: 170 [Heidegger, 1967: 132]), która pozwala jej się w ogóle zawiązać. „«Tutaj» i «tam» są możliwe tylko w pewnym «tu oto», tzn. gdy jest byt, który jako bycie tego «tu oto» stworzył przestrzenność” (Heidegger, 2004: 170 [Heidegger, 1967: 132]). Nie chodzi tu o przestrzenność rozumianą fizykalnie, ale raczej o przestrzenność dziania się sensu, o sferę świata (Pöggeler, 2002: 58), który stanowi o rozumieniu nas samych i wszelkiego innego napotykanego

³ W toku tekstu będę się zamiennie posługiwał *Dasein* i jego polskim odpowiednikiem, „jestestwem”, nie wchodząc w spory translatorskie.

⁴ Przekład zmodyfikowany.

bytu. Jednocześnie nie oznacza to, że „tu oto” należy utożsamić ze światem, ponieważ „tu oto”, umożliwiając tak „tutaj”, jak i „tam”, otwiera dopiero przestrzeń, którą jestestwo jako bycie-w-świecie zasiedla. „To, w czym egzystujące jestestwo rozumie siebie, to, wraz z jego faktyczną egzystencją, jest «tu oto»” (Heidegger, 2004: 458 [Heidegger, 1967: 364])⁵. Świat jako to, „w czym” się rozumiemy (Heidegger, 2004: 171, 248, 258 [Heidegger, 1967: 132, 194, 202–203]), może być wraz z jestestwem otwarty tylko „tu oto”, w pierwotnej otwartości bycia, w którą jestestwo jest rzucone.

Otwartość ta zostaje następnie dookreślona jako prześwit (*Lichtung*). „Tu oto” odślania się jako swoiste miejsce, w którym prześwieca bycie, oświetlając wszystko, co jest (Sheehan, 1995: 276), pozwalając w ten sposób ujawnić się bytowi w jego byciu. *Dasein* jako rzucone w ów prześwit nie produkuje bycia, ale jest skazane na przepuszczanie przez siebie światła bycia, na bycie osobliwym ontologicznym pryzmatem. Przy czym w prześwicie odślania się nie tylko bycie jestestwa, ale bycie wszelkiego bytu (Herrmann, 2004: 21)⁶. Heideggera interesuje bowiem przede wszystkim nie pytanie o sens bycia *Dasein*, ale o sens bycia w ogóle⁷. Pytanie o jestestwo zostaje postawione dlatego, że spośród innych bytów wyróżnia je to, że rozumie ono bycie każdego bytu. Innymi słowy, jestestwo po prostu rozumie bycie, a rozumie je dlatego, że stoi w prześwicie bycia, w otwartości na bycie w ogóle. Dochodzi tu do głosu inny sens niemieckiego *da*, które niesie ze sobą odwołanie nie tylko do lokalizacji, ale i do jawności, która daje o sobie w tym umiejscowieniu znać⁸. Bycie (*das Sein*) wcale nie oznacza trwałej obecności, czyli tego, co zwykła sobie uświadamiać niedoświadczona przez lekcję Heideggera myśl, zapytana o sens słowa „jest”. Heidegger pojmuje bycie jako „to, co określa byt jako byt” (Heidegger, 2004: 8 [Heidegger, 1967: 6])⁹. Bycie

⁵ Przekład zmodyfikowany.

⁶ Zarazem trzeba podkreślić, że Herrmann bardzo radykalnie odróżnia składające się na *Dasein*: *Da-* i *-sein*. To pierwsze odczytuje jako otwartość bycia-w-ogóle, podczas gdy drugie ujmuje jako egzystencję człowieka. Choć rozróżnienie to wydaje się w pewnej mierze słuszne, to radykalizm, który towarzyszy interpretacji Herrmanna zdaje się prowadzić do obcego myśli Heideggera dualizmu.

⁷ Zob. na przykład tytuł 5 §: „Ontologiczna analityka jestestwa jako odślonięcie horyzontu interpretacji sensu bycia w ogóle”. Jeśli chodzi o stosunek prezentowanej tu interpretacji do tak zwanego zwrotu w myśleniu Heideggera, to podkreślić trzeba, że mówienie o byciu w ogóle nie musi zakładać odwoływania się do późnej myśli tego filozofa. Tezy zawarte w poniższym artykule niczego w tej sprawie nie rozstrzygają i oscylują wokół Heideggerowskiego myślenia z okresu *Bycia i czasu*.

⁸ Zob. przykład przywoływany przez Janusza Mizere: podczas sprawdzania listy obecności wycytani uczniowie mogą sygnalizować swoją obecność krótkim *da*, które oznacza właśnie „jestem”, „obecny”. W ten sposób ujawniają się oni nauczycielowi, pokazują, że są (Mizera, 2013: 250).

⁹ Choć określenie to pojawia się w *Byciu i czasie* chyba tylko raz, to powraca ono niemal w tej samej postaci również w innych tekstach i wykładach z tego okresu, na przykład: Heidegger, 1979: 195, Heidegger, 1989: 248 [Heidegger, 1991: 222–223].

pozwała bytowi ujawnić się jako będącemu, czyni go bytem jako bytem, *resp.* jako bytującym¹⁰. Odślaniają się tu dwa wymiary otwartości: z jednej strony Heideggerowskie „tu oto” wskazuje na miejsce, przez które prześwieca bycie pozwalające bytowi ujawnić się jako bytującemu, z drugiej zaś strony właśnie tu oto, w tym miejscu otwiera się przestrzeń odniesienia „ja-tutaj” do „tam-świata”. Na to osobliwe miejsce otwarcia i prześwitu wydany jest byt ludzki, który rozpatrywany od strony swojego specyficznego — z uwagi na „zajmowanie tego miejsca” — bycia zostaje przez Heideggera ochrzczony mianem *Dasein*. W ten sposób, jako rzucone w „tu oto”, staje się jestestwo osobliwym bytem, który o tyle jest ulokowany na styku bycia i bytu, że otwierając się na bycie w ogóle, odkrywa wszelki byt¹¹.

Patrząc na fenomen rzucenia od strony jego formalnej struktury, można powiedzieć, że jego istotą jest ruch wydania na..., który oznacza zarazem konieczność podjęcia tego „na co”. Odpowiednio, różne charaktery rzucenia dadzą się wyodrębnić ze względu na zróżnicowanie tego „na co”¹². W odniesieniu do analizy otwartości możemy temu wydaniu przypisać teraz trzy cechy. Po pierwsze, jestestwo nie może zrezygnować z bycia, nie może mu odmówić¹³; po drugie, w mocy jestestwa nie leży utrzymanie bycia, ponieważ nie tworzy ono otwartości i zawsze musi mu towarzyszyć możliwość nie-bycia; po trzecie, *Dasein* nigdy nie może byciem zawładnąć, zawsze jest już na nie zdane, bo bycie już się w nim otworzyło. Zwrócić też trzeba uwagę na fakt, że Heidegger mówi o rzuceniu, posługując się gramatycznymi formami odnoszącymi się do przeszłości¹⁴. Można to odczytać jako wskazówkę, że, o ile jesteśmy, bycie jest już zawsze przed nami otwarte czy też zawsze już się nam udzieliło. Jak pisze Heidegger w wykładzie z 1928 roku, nawiązując do Platońskiej nauki o *anamnesis*, „bycie jest tym, co ciągle na nowo (*wieder*) sobie przypominamy, co pozwalamy sobie dać jako coś, co rozumiemy przy tym jako już i zawsze już nam dane” (Heidegger, 1978: 186). Nieuchronnie

¹⁰ Heidegger, komentując Arystotelesowską *Metafizykę*, pisze, że ma ona badać „byt, o ile jest on bytem, tzn. jedynie ze względu na to, co byt czyni tym bytem, którym on jest: bycie” (Heidegger, 1978: 12).

¹¹ Dlatego słusznie odnotowuje Daniel R. Sobota, że „różnica ontologiczna między bytem a byciem w przypadku *Dasein* ulega swego rodzaju rozmyciu” (Sobota, 2011: 259).

¹² Perspektywa ta pozwala też zapytać o „aktywną” stronę rzucenia, o to, kto lub co jestestwo w bycie rzucił/rzuciło. Wiąże się to z analizą współprzynależności jestestwa i bycia, o której wczesny Heidegger wprost wiele nie mówi. Dopiero *List o humanizmie* przyniesie pewną odpowiedź, mówiąc o wezwaniu człowieka przez bycie, z którego to wezwania ma wypływać rzućenie (Heidegger, 1995a: 151 [Heidegger, 1976: 342]).

¹³ Choć wydaje się, że możliwość popełnienia samobójstwa podważa tę tezę, to trzeba podkreślić, że jest ona jedynie ontyczną możliwością i nie rozstrzyga, czy po biologicznej śmierci nadal będziemy (Heidegger, 1979: 434).

¹⁴ *Geworfenheit*, zwykle przekładane jako „rzucenie”, jest rzeczownikiem utworzonym od imiesłowu czasu przeszłego *geworfen* (rzucony). Takim samym imiesłowem jest używane przez Heideggera w tym kontekście słowo *überantwortet* (wydany, powierzony).

pozostajemy za byciem w tyle, nie wiemy nic ani o źródle naszego bycia, ani o tym, dlaczego w ogóle jesteśmy, po prostu stajemy przed tym, że już jesteśmy:

Ów zasłonięty w swym „skąd” i „dokąd”, lecz w sobie samym tym bardziej w niezasłonięty sposób otwarty charakter bycia jestestwa, owo „że ono jest” nazywamy rzuceniem tego bytu w jego „tu oto”, tak mianowicie, że jako bycie-w-świecie jest on „tu oto” (Heidegger, 2004: 173 [Heidegger, 1967: 135]).

Wydane swojemu „tu oto” jestestwo nie włada tym „tu oto” i nie tworzy go, ale jest na nie niejako skazane. Rozstrzyga się tu, pozostając jak dotąd w cieniu, kwestia relacji „tu oto” i jestestwa. Nie chodzi bowiem o proste utożsamienie. Bycie (*Sein*) jestestwa (*Dasein*) samo jest „tu oto” (*Da*)¹⁵ w ten sposób, że bierze ono na siebie to miejsce przeświecania bycia, przez co samo staje się ontycznym (bytowym) miejscem, w którym ujawnia się bycie jego samego i wszelkiego innego bytu. Jak napisze Heidegger w wykładzie *Wprowadzenie do filozofii* z przełomu 1928/1929, *Dasein* „w i przez swoje bycie pozwala dopiero być czemuś takiemu jak «tu oto»” (Heidegger, 1996: 136). Nie ma żadnej otwartości bycia bez jestestwa, ale zarazem nie jestestwo tworzy otwartość bycia, ono tylko ją w pewnym sensie realizuje¹⁶. Bycie potrzebuje miejsca wśród bytu, w którym mogłoby oświetlać swoim światłem wszelki byt i właśnie tu oto „wyrasta” jestestwo, którego bycie polega na stałym podejmowaniu zadania otwartości. W ten sposób *Dasein* staje się otwartością i nie może z tego brzemienia zrezygnować, bo nie leży to w jego mocy. Dlatego odpowiedź na retoryczne pytanie Heideggera: „czy *Dasein* jako ono samo kiedykolwiek swobodnie rozstrzygnęło i czy kiedykolwiek będzie mogło rozstrzygnąć o tym, czy chce ono, czy nie chce wejść w «*Dasein*»” (Heidegger, 2004: 289 [Heidegger, 1967: 228])¹⁷, wydaje się przesądzona. Jestestwo nie może wyrokować w sprawie własnego bycia. Jest wydane na otwartość bycia i musi spełniać zadanie ujawniania wszelkiego bytu w jego byciu.

Właśnie w tym duchu napisze Heidegger, że „za dwa jednakowo pierwotne konstytutywne sposoby bycia owym «tu oto» uznajemy położenie i rozumienie” (Heidegger, 2004: 171 [Heidegger, 1967: 132]). „Tu oto” jako pierwotna otwartość realizowana jest przez dwa równoprawne charaktery¹⁸. Nie

¹⁵ Zob też: Heidegger, 2004: 171 [Heidegger, 1967: 133].

¹⁶ Carl Gethmann, odróżniając konstytuującą podmiotowość u Edmunda Husserla od Heideggerowskiego jestestwa, określa to ostatnie jako realizujące konstytucję (*Konstitution Vollziehende*), a dopiero sam sens bycia uznaje za to, co konstytuujące (*Konstituierende*) (Gethmann, 1964: 51).

¹⁷ Przekład zmodyfikowany.

¹⁸ Oczywiście można tu postawić pytanie o mowę. Ona również współkonstruuje otwartość, ale jej pozycja jest nieco inna, na co wskazuje choćby powyższy cytat. Problematyka ta wykracza jednak poza ramy tego artykułu, szersze omówienie tej kwestii znajdzie czytelnik w: Herrmann, 2004: 92–129.

oznacza to, że są one po prostu zrównane z otwartością, ale że ta ostatnia dzieje się w *Dasein* poprzez rozumienie i położenie. Jak pamiętamy, dzięki położeniu jestestwo „znajduje się (*sich [...] befindet*) w swym rzuceniu” (Heidegger, 2004: 174 [Heidegger, 1967: 135]). W ten sposób odnajduje ono samo siebie w przestrzeni otwieranej przez prześwit bycia i odkrywa, że ono samo jest tą otwartością, ale zarazem że samo otwartości nie tworzy, a jedynie dzieje się ona poprzez jego własne bycie. Realizując otwartość bycia w ogóle, jestestwo otwiera też swoje własne bycie jako podejmujące otwartość poprzez bycie-w-świecie, co pociąga za sobą zarazem otwarcie na świat i byt¹⁹. Odsłonięte w położeniu odnajdywanie siebie w rzuceniu w otwartość nieuchronnie prowadzi więc do odnajdywania siebie tak w świecie, jak i pośród bytu, co pozwala jestestwu dostrzec, że jest też ono zdane na świat i byt, który w nim napotyka.

ŚWIAT — ROZUMIENIE

Przez rzucenie we własne bycie jako w bycie-w-świecie, jestestwo jest jako „wydane samemu sobie — zawsze już [...] rzucone w świat” (Heidegger, 2004: 245 [Heidegger, 1967: 192])²⁰. *Dasein* jako zdane na otwartość bycia odkrywa, że musi ją podejmować jako bycie-w-świecie. Ten sposób bycia wskazywać ma na to, że jestestwo zawsze jest już w świecie, więc w pewnym sensie musi być nań jakoś zdane. Co oznacza owo zdanie na świat może zostać zrozumiane dopiero wtedy, gdy jasne stanie się znaczenie samego świata dla myślenia Heideggera.

W *Byciu i czasie* analizę świata rozpoczynają badania nad najbliższym otoczeniem. Według Heideggera żyjemy wśród bytów, które pierwotnie są poręcznymi narzędziami, z których na co dzień korzystamy. Ich specyficzny sposób bycia dostarczy pierwszej wskazówki dla zrozumienia świata. Narzędzia istotowo są „czymś do tego, ażeby...” (Heidegger, 2004: 88 [Heidegger, 1967: 68]). Krótko mówiąc, bycie narzędzia polega na tym, że służy ono do tego, ażeby coś za jego pomocą zrobić, na przykład kubek służy do tego, ażeby napić się z niego herbaty. Żeby jednak kubek mógł nam w ten sposób posłużyć, musi już być powiązany z herbatą, cukrem, łyżeczką, którą w nim mieszamy, musi więc zawsze już odsyłać poza siebie. Poza takimi horyzontalnymi związkami każde narzędzie jest też odniesione wertykalnie do celu, któremu służy — kubka używamy przecież po to, by napić się herbaty. Ponieważ narzędzia służą nam, ludziom, to nasze własne bycie stanie się swoistym centrum owych związków

¹⁹ Są to zarazem dwa kolejne (poza otwarciem na rzucenie w „tu oto”) charakterystyczne położenia, zob. Heidegger, 2004: 176 [Heidegger, 1967: 137].

²⁰ Przekład zmodyfikowany. Lekcja Barana mówi, że jestestwo jest „zdane (*überantwortet*) na siebie samo”. W tym kontekście może to sugerować, że jestestwo zostało pozostawione samemu sobie, porzucone, co nie wydaje się zgodne z intencją tekstu. Taką wykładnię rzucenia proponuje na przykład Emmanuel Lévinas (Lévinas, 1999: 28).

narzędziowych. Takie wielostronne powiązanie stanowi „ontologiczne określenie bycia” (Heidegger, 2004: 108 [Heidegger, 1967: 84]) bytu napotykanego wewnątrz świata. Byt ujawnia się w świecie tylko, gdy jest wpisany w całość powiązań, gdy znajduje w tej sieci wzajemnego odsyłania swoje miejsce. Całokształt tych powiązań nie stanowi zaledwie rezultatu zgrupowania napotkanych bytów, ale jest według Heideggera „wcześniejszy” niż pojedyncze narzędzie” (Heidegger, 2004: 108 [Heidegger, 1967: 84]). Jako poprzedzający jednostkowy byt, ów całokształt pozwala dopiero ujawnić się temu bytowi. W ten sposób dociera Heidegger do fenomenu świata, który odsłania się jako całokształt powiązań. Jego odniesieniową strukturę filozof określa mianem oznaczoności (*Bedeutsamkeit*), co wskazuje na to, że wraz ze światem *Dasein* zyskuje pewną przestrzeń, w której wszystko ma dla niego jakieś znaczenie, w której rozumie ono siebie i wszelki inny byt.

Skoro jednak świat jest „wcześniejszy” niż poszczególne byty, które w nim napotykamy, to musimy mieć już do niego uprzedni dostęp. To „uprzednie otwieranie tego, z uwagi na co zostaje wydane coś spotykanego wewnątrz świata, nie jest niczym innym jak rozumieniem świata” (Heidegger, 2004: 110 [Heidegger, 1967: 86]). W poprzedniej części okazało się, że otwartość jest współkonstituowana przez położenie i rozumienie. Dzięki położeniu *Dasein* jako miejsce, w którym prześwieca bycie, stało się wrażliwe na to bycie. Sama wrażliwość to jednak za mało, jestestwo musi jeszcze bycie, na które jest wydane, podjąć. Otwartość bycia jest przez jestestwo przyswajana, czyniona własną w ten sposób, że zostaje ona niejako zagospodarowana przez rozumienie, którego ontologiczną (rozpatrywaną z perspektywy bycia) strukturę dostrzega Heidegger w projekcie:

Otwartość „tu oto” w rozumieniu sama jest pewną odmianą możliwości bycia jestestwa. W zaprojektowaniu jego bycia na „ze względu na co” oraz na oznaczoność (świat) tkwi otwartość bycia w ogóle (Heidegger, 2004: 189 [Heidegger, 1967: 147]).

Otwartość zostaje przez jestestwo podjęta poprzez projekt świata. Wspomniane w tym fragmencie „ze względu na co” (*Worumwillen*) to samo bycie jestestwa, które stanowi zwieńczenie oznaczoności. Posiłkując się poprzednim przykładem, zasadne będzie powiedzenie, że z kubka korzystamy ze względu na to, że chcemy napić się herbaty. Uprzedni dostęp do świata polega właśnie na projektowaniu świata poprzez wiązanie rzeczy z naszym własnym byciem jako ostatecznym „ze względu na co”. W ten sposób dana rzecz staje się zrozumiała, odsłonięta w swoim byciu i dzięki temu dostępna dla ludzkiego działania.

Projekt jednak sam bycia nie stwarza²¹. W *Podstawowych problemach fenomenologii*, wykładzie z 1927 roku, napisze Heidegger, że rozumienie oznacza

²¹ W swoim podręcznym egzemplarzu fragment „W projekcie bycie jest rozumiane” (Heidegger, 2004: 189 [Heidegger, 1967: 147]) opatruje Heidegger komentarzem: „Jednak nie znaczy to: [że] bycie «byłoby» łaską projektu” (Heidegger, 1977: 196).

„projektowanie [*entwerfen*] siebie na jakąś możliwość, trzymanie siebie każdorazowo w postaci projektu [*Entwurf*] w jakiejś możliwości” (Heidegger, 2009: 298 [Heidegger, 1975: 392])²². Domeną projektu są możliwości, które jestestwo odsłania w taki sposób, że staje się nimi. Każda możliwość jakiegoś przedmiotu jest zarazem możliwością jestestwa. Gdy kubek rozumiem jako coś, co służy do tego, ażeby się z niego napić, to „ażeby” wskazuje, że ja sam mogę się z niego napić. Zatem rozumiejąc rzeczy otoczenia, jednocześnie rozumiem siebie. Rozumienie otwiera powiązania w ten sposób, że znajduje wśród nich miejsce (dla) kubka i samego siebie. To otwarcie powiązań stanowi już pewną wskazówkę dla zrozumienia rzucenia w świat. Projekt powiązania z bytem w specyficzny sposób je odsłania, ale ich nie wytwarza. W ten sposób i projekt świata jako przyswajanie otwartości oznacza osobliwe odsłanianie jej samej w tym, jak została rozumiana. Dla pełniejszego ujęcia tego wątku niezbędna jest bliższa charakterystyka samych powiązań łączących byty w świecie.

Powiązania te stanowią nie po prostu ontyczne (bytowe) relacje, ale same możliwości bycia. Otwierając możliwości, rozumienie wytycza drogi do bytu, który jestestwo może dzięki temu napotkać. Możliwość nie oznacza alternatywy czy czegoś jeszcze nierzeczywistego, ale raczej to, co umożliwia ujawnienie się bytu²³. „Projektowanie rozumienia otwiera byt w jego możliwości. Charakter możliwości odpowiada zawsze sposobowi bycia rozumianego bytu” (Heidegger, 2004: 194 [Heidegger, 1967: 151]). Rozumiejąc coś, zawsze rozumiem to w perspektywie jego możliwości, która stanowi o wykształceniu zrozumienia jego jawności, jego bycia. Możliwości stanowią więc ontologicznie rozumiane odniesienia do rzeczy, które odzwierciedlają sposób, w jaki podjęta została otwartość bycia, która poprzez projekt świata staje się przestrzenią możliwości²⁴. Zrozumienie jakiegoś bytu w jego byciu oznacza wpisanie go w strukturę oznaczoności, czyli postawienie go w świetle jego możliwości. Projekt odsłania tylko miejsce, które w tej strukturze jest już niejako gotowe, i o tyle zawsze sam zdany jest na świat jako przestrzeń możliwości. O tyle też projektowanie się na świat nie może być utożsamiane z rzuceniem w świat²⁵. Jestestwo jako w bycie-w-świecie jest rzucone w projektowanie²⁶ w ten sposób, że samo jest rzuconym projektem²⁷. Zdane na otwartość bycia jestestwo otwiera własne bycie jako z konieczności projektujące, ale zarazem w swoim projektowaniu wydane na pewne możliwości, które stanowią „materię” świata.

²² Przekład zmodyfikowany.

²³ „Projektowanie otwiera możliwości, tzn. coś, co umożliwia” (Heidegger, 2004: 407 [Heidegger, 1967: 324]).

²⁴ Kwestię możliwości w filozofii Heideggera szczegółowo omawiam w: Waśko, 2020.

²⁵ Mogłoby do takiej interpretacji skłaniać samo etymologiczne pokrewieństwo terminów „projekt” (*Entwurf*) i „rzucenie” (*Geworfenheit*). Rdzeniem oby tych słów jest *werfen* (rzucić).

²⁶ Zob. np. Heidegger, 2004: 186 [Heidegger, 1967: 145].

²⁷ Zob. np. Heidegger, 2004: 283 [Heidegger, 1967: 223].

Jako przestrzeń możliwości świat stanowi zarazem przestrzeń zrozumiałości i o tyle jest tym, co kształtuje sens, który formalnie jest ujmowany jako „z uwagi na co» projektu” (Heidegger, 2004: 194 [Heidegger, 1967: 151])²⁸. Nie oznacza to jednak, że świat zostaje utożsamiony z fenomenem sensu, ale raczej że stanowi on o sensie tego, co się w nim pojawia. Sam sens, rozumiany z perspektywy projektu, jest po prostu formalną strukturą, dzięki której coś może w ogóle zostać zrozumiane. Jest tym, „w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś” (Heidegger, 2004: 194 [Heidegger, 1967: 151]). W oparciu o sens projektujemy zrozumiałość tego, co napotykamy, i dlatego zostaje on opisany jako „formalnie-egzystencjalne rusztowanie otwartości przynależnej rozumieniu” (Heidegger, 2004: 194 [Heidegger, 1967: 151]). Jestestwo, rzucone w otwartość bycia, podejmuje ją, projektując rusztowanie sensu, na którym opiera się ona i w ten sposób zostaje przyswojona przez *Dasein*. Dzięki projektowaniu sensowności nie tylko otwartość staje się czymś pozornie okiełznanym, ale może zostać zrozumiany i sam byt. W ten sposób „tu oto”, w które jestestwo jest rzucone, zostaje zagospodarowane projektem świata, a byt zostaje „wpasowany” w rzeczywistość jestestwa. Wydanie na świat oznacza więc zarazem, że jestestwo rzucone jest w pewien sens, który zapewnia zrozumiałość jego rzeczywistości.

Tak ujętego świata nie można utożsamiać jedynie z ontycznym zbiorem relacji łączących byty czy też z praktycznym kontekstem działania. Do tego aspektu ograniczają się zwykle interpretacje w duchu pragmatyzmu²⁹. Sam Heidegger odcinał się od takiego odczytania i już w wykładach z 1928 roku jego studenci mogli usłyszeć:

Przez świat nie możemy [...] rozmiąć ontycznego związku rzeczy użytkowych, rzeczy dziejowej kultury w odróżnieniu od natury i rzeczy naturalnych, raczej właśnie analiza rzeczy użytkowych i ich związku daje oparcie i drogę, by fenomen świata pierwszy raz uczynić widocznym. Świat nie jest też dlatego bytem *qua* narzędziem jako tym, pośród czego człowiek się trzyma (*umtun*) — jak gdyby znaczyło bycie-w-świecie: poruszać się pośród rzeczy kultury [...]. Raczej przynależy wszelki ów byt do tego, co zwiemy bytem wewnątrzświatowym — ale nie sam świat (Heidegger, 1978: 233).

Analiza rzeczy użytkowych i ich ontycznego związku jest zaledwie pierwszym krokiem do pełnego ujęcia świata, ale błędem byłoby utożsamianie tego związku ze światem. Równie niefortunne okazuje się zredukowanie świata do tego, pośród czego się rozglądamy, trzymamy i działamy (*umtun*). Wszelki byt, do którego się odnosimy, wszelka sytuacja, w którą się angażujemy, zachodzi

²⁸ Za pomocą tego samego zwrotu określa Heidegger również fenomen świata: „«W czym» odnoszącego się rozumienia jako «z uwagi na co» dopuszczenia napotykania bytu o sposobie powiązania jest fenomen świata” (Heidegger, 2004: 111 [Heidegger, 1967: 86]).

²⁹ Klasyczną egzemplifikację takich wykładni znajdzie czytelnik na przykład w: Okrent, 1988: 124.

w świecie, dlatego nie możemy samego świata przesłaniać tym, co ma w nim swoje miejsce, bo dochodzi wówczas do paradoksalnej sytuacji, w której drzewa nie pozwalają zobaczyć lasu.

Wspominając o oznaczoności jako całokształcie powiązań, napisze Heidegger, że to „jej jedność stanowi to, co nazywamy «światem»” (Heidegger, 2004: 458 [Heidegger, 1967: 364])³⁰. Świat otwiera się jako przestrzeń egzystencjalna, którą otwiera sobie jestestwo, by móc rozumieć byt. Ta przestrzeń stanowi w pewnym sensie granicę i całość zrozumiałości, w ramach której byt może się pojawić. Zaraz po ukazaniu się *Bycia i czasu* jednym z przewodnich pytań Heideggera stanie się właśnie pytanie o byt w całości, a owa całość będzie przez filozofa określana jako świat³¹. Świat jako całość pozwala ujawnić się wszelkiemu bytowi jako będącemu i o tyle stanowi sferę konstytucji sensu wszystkiego, co jest, nie tylko poręcznego narzędzia³². Zapewnia on jedność wszelkiemu bytowi w aspekcie jego bycia. Sam świat nie jest bytem, ale „charakterem samego jestestwa” (Heidegger, 2004: 83 [Heidegger, 1967: 64])³³. Do istoty jestestwa należy podejmowanie sensu, na który jest ono wydane. Świat jest w tym sensie dziedzictwem *Dasein*. Zawsze jest on już wypełniony zrozumiałością bycia, która ukształtowana jest w całokształt powiązań łączących wszelki byt z jestestwem. Innymi słowy, świat zawsze jest już pełen możliwości bycia, na które jestestwo jest wydane³⁴. Wyraźnie trzeba jednak podkreślić, że nie oznacza to biernego kopiowania, ale raczej czerpanie z bogactwa byłości, której dziedzictwo projekt oświetla ciągle na nowo, pozwalając w ten sposób wyłonić się nowym możliwościom. W ten sposób rzucenie w świat jako przestrzeń dziania się sensu okazuje się zadaniem jestestwa, które musi ono stale podejmować. Choć wydanie na świat bezwzględnie ogranicza każdy projekt jestestwa, to jednocześnie otwiera dynamiczną sferę zrozumiałości, która pozwala dopiero na ujawnienie się bytu.

Dasein, rzucone w otwartość bycia, nie jest więc zdane na bycie, które może sobie poukładać po swojemu, ale — wydane na świat — staje zawsze w obliczu otwartości już rozumianej. Uwidocznia się tu nieuchronność hermeneutycznego koła. Choć projekt podejmuje twórczo zrozumiałość, w którą jest rzucony, zawsze ją dopełniając i modyfikując, to nie może jej ustanowić od nowa, ale każdy jego ruch musi ją uwzględniać. W tej perspektywie rzucenie w świat

³⁰ Analogiczne określenie zob. w: Heidegger, 2009: 325 [Heidegger, 1975: 428].

³¹ Zob. np.: Heidegger, 1978: 233; Heidegger, 1995b: 56 [Heidegger, 1976: 163]; Heidegger, 1976: 307; Heidegger, 1992: 412.

³² „Świat jest jawnością (*Offenbarkeit*) bytu jako takiego w całości” (Heidegger, 1992: 412). Kwestię tę podejmuje w swoim tekście Magdalena Holy-Łuczaj, zob. Holy-Łuczaj, 2013: 342–347.

³³ Zob. też: Heidegger, 2009: 321 [Heidegger, 1975: 422]).

³⁴ Heidegger mówi o tym w paragrafach poświęconych dziejowości, zob. np.: Heidegger, 2004: 481 [Heidegger, 1967: 383], co bezpośrednio wiąże się też z ujęciem świata jako horyzontu czasowości.

odślania się jako zdanie na pewną zrozumiałość bycia, której jestestwo nie może dowolnie przekroczyć czy odrzucić³⁵, ale której — jak zaraz zobaczymy — musi sprostać.

TRANSCENDENCJA — WOLNOŚĆ

W konsekwencji rzucenia w świat musimy „przejąć w spadku” nie tylko dziedzictwo możliwości, ale ów spadek musimy podjąć niejako „z całym ontycznym dobrodziejstwem inwentarza”. Heidegger powie, że *Dasein* „jako rzucone w świat zatracą się w «świecie» w faktycznym zdaniu na to, co ma być objęte zatroskaniem” (Heidegger, 2004: 438–439 [Heidegger, 1967: 348])³⁶. Ta droga od świata do bytu nie może być jednak ujmowana prostolinijnie. Zdaniem Heideggera projekt świata będzie możliwy dopiero wtedy, gdy byt, który ma być wpisany w świat, zostanie przekroczony, transcendowany. W *Byciu i czasie* zagadnienie transcendencji obecne jest tylko marginalnie, dlatego niezbędne jest szersze niż dotychczas uwzględnienie nieco późniejszych tekstów³⁷. Szczegółowe podjęcie tego tematu wynikało prawdopodobnie z konieczności przemyślenia różnicy ontologicznej i wzajemnego powiązania jej „członów” — bycia i bytu. Z perspektywy problematyki poruszanej przez ten artykuł zagadnienie to jest o tyle ważne, że tematyzuje związek jestestwa ze sferą bytu w sposób, jaki *Sein und Zeit* sugerowało, ale którego gruntownie nie analizowało.

Na pierwszy rzut oka transcendencja opisuje znany już z wcześniejszych rozważań mechanizm: „transcendencja, która z góry byt [...] przeskoczyła, umożliwiła dopiero, że ów byt, jako wcześniej przeskoczony, ontycznie stoi naprzeciw” (Heidegger, 1978: 212). Jako taka ujawnia ona istotowy charakter projektu, który ma się dokonywać właśnie poprzez transcendowanie tego, co ma zostać zrozumiane³⁸. To w transcendencji kształtuje się powiązanie

³⁵ Otwarta pozostaje tu kwestia fenomenu trwogi jako odśłonięcia bezpodstawności świata i swoistego wytrychu pozwalającego w jakimś stopniu utrwalać zrozumiałość zburzyć. Jednak problem ten nie może zostać tu rozwinięty.

³⁶ Fragment ten mógłby posłużyć za znakomity punkt wyjścia dla pytania o stosunek fenomenu rzucenia do fenomenu upadania, czyli wspomnianego tu zatracania w rzuceniu czy zdaniu na byt. Problem ten może jednak tu zostać jedynie zasygnalizowany.

³⁷ Podstawą dla rozważań tej części staną się dwa teksty: *O istocie podstawy* (Heidegger, 1995b) oraz tekst wykładu z 1928 roku zatytułowany *Metafizyczne podstawy logiki* (oryg. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* — Heidegger, 1978).

³⁸ „[Zrozumienie bycia] niesie przed sobą światło, w którego jasności może się pokazać byt. Skoro więc źródłowa transcendencja (bycie-w-świecie) umożliwia intencjonalne odniesienie [...], a stosunek wobec tego, co ontyczne opiera się na zrozumieniu bycia, to musi zachodzić pomiędzy źródłową transcendencją i zrozumieniem bycia w ogóle pewne wewnętrzne pokrewieństwo; ostatecznie są one jednym i tym samym” (Heidegger, 1978: 170).

bytu, które pozwala mu wkroczyć w sferę jawności. Tym, ku czemu (*Wohin*) transcenduje jestestwo, jest świat, dlatego też powie Heidegger, że *Dasein* jako transcendujące „kształtuje, obrazuje świat” (*ist weltbildend*), przez co zapewnia widok (*Anblick*) będący przed-obrazem (*Vor-bild*) „dla wszelkiego jawnego bytu” (Heidegger, 1995b: 52–53 [Heidegger, 1976: 158]). Dawanie przed-obrazu czy widoku jest przygotowywaniem przestrzeni, która umożliwi ujawnienie się bytu jako będącego. W ten sposób od strony fenomenu transcendencji opisuje Heidegger to, co znane nam już jest pod nazwą projektu świata. Jednak ruch transcendencji pozwala w zupełnie innym stopniu uwzględnić w projekcie byt, który teraz okazuje się nie tylko „efektem” jej pracy, ale i jej punktem wyjścia. „Transcendencja to projektowanie świata, takie wszelako, że projektujący jest już [...] na wskroś opanowany przez byt, który przekracza” (Heidegger, 1995b: 58 [Heidegger, 1976: 166]). Transcendencja dokonuje się więc zawsze w pewnym oddaniu bytowi. Jestestwo wykracza poza byt tylko po to, by zrozumieć ten byt, co z konieczności odzwierciedla się w rozumieniu świata, które, choć odślania przed bytem ciągle nowe możliwości, to zawsze centruje je na tym bycie. Otwierana w projekcie przestrzeń możliwości jest więc przykrawana do bytu, co wskazuje na kolejną stronę ograniczenia projektu³⁹. Dzieje się tak dlatego, że przekraczanie bytu dokonuje się zawsze po to, by do niego powrócić⁴⁰. Transcendencja wciąga więc niejako byt w obręb świata, który w tym wstecznym ruchu odślania się jako „narzut” (*Überwurf*) na byt (Heidegger, 1995b: 52 [Heidegger, 1976: 158]), „narzut” będący swoistym zaproszeniem bytu do ujawnienia się w byciu, zaproszeniem, którego byt nie może odrzucić.

Takie transcendowanie odślaniające byt w jego byciu przez narzucenie mu świata zostaje przez Heideggera dookreślone jako wolność. By dokładniej tę kwestię ująć, konieczne jest ponowne przywołanie charakteru „ze względu na” wieńczącego w *Byciu i czasie* strukturę całości kształtu powiązań. Jak pamiętamy, „ze względu na” to wpisane w strukturę świata bycie jestestwa, w interesie którego dokonuje się każda konstytucja sensowności. Nie potrzebuje już ono żadnych dalszych odniesień, ponieważ to właśnie ze względu na nie rzeczywistość jest organizowana ontologicznie. Stanowi ono jądro struktury sensowności wszelkiego bytu, który nieodwołalnie musi zostać ze mną związany, żeby móc się ujawnić w swoim byciu. „Ze względu na” jest czymś w rodzaju organizującego centrum świata — „podstawowy charakter świata, przez który całość otrzymuje swoją specyficzną transcendentálną formę organizacji, to «ze względu na»” (Heidegger, 1978: 238). Powiązanie z „ze względu na” nadaje sensowi jedność i odślania go jako jednolitą całość, która nie jest sumą elementów,

³⁹ W kwestii ograniczenia i samoograniczenia projektu zob. Dembiński, 1990: 79.

⁴⁰ „[...] do określonego przez jestestwo projektu świata zawsze należy to, że w przekraczaniu i poprzez przekraczanie powraca ono do bytu jako takiego” (Heidegger, 1995b: 58 [Heidegger, 1976: 165]).

ale raczej hermeneutycznym horyzontem, który pozwala ukazywać się częściom wpisanym w całość zrozumiałości. Ujęta jako przekraczanie bytu wolność łączy byt w całość sensu w taki sposób, że łączy go z samą sobą jako krańcowym „ze względu na”. W ten sposób w projekcie świata zostaje ontologicznie ulokowane pojęcie chcenia lub woli⁴¹. Przy czym trzeba cały czas mieć w pamięci, że ustalenia te dotyczą sfery bycia i powiązanie transcendencji z wolnością nie oznacza, że to, co zwykle rozumiemy przez wolny wybór, jest transcendencją, ale że transcendencja jako wolność dopiero wszelki wolny wybór umożliwia. Dlatego określa Heidegger owo „ze względu na” nie jako egoizm (*Egoismus*), ale jako „egoiczność” (*Egoität*), i łączy ją nie z jaźnią (*Ichheit*), lecz z sobością (*Selbstheit*), z byciem-ku-samemu-sobie (*Zu-sich-selbst-sein*) (Heidegger, 1978: 240–244). „Ze względu na” odsłania się jako „ze względu na siebie” jestestwa, co oznacza z jednej strony, że wszystko, co napotkane, musi być uprzednio wprowadzone w orbitę bycia *Dasein*, ale z drugiej strony, że jestestwo jest samym sobą tylko w odniesieniu do tego, co się na tej orbicie znajdzie. Jest to ruch swoistego przyciągania ku sobie, który dopiero przez tę osobliwą grawitację leżącą w istocie jestestwa pozwala temu, co wciągnięte w sferę otwartości, ujawnić się w swoich możliwościach i w ten sposób stawia człowieka przed wyborem. Innymi słowy, jestestwo, orientując się na swoje własne bycie, orientuje się na bycie wobec tego, co jego projekt pozwala mu napotkać:

świat, pierwotnie scharakteryzowany przez „ze względu na”, jest źródłową całością tego, co jestestwu jako wolnemu dało się do zrozumienia. Wolność daje się do rozumienia, jest ona prarozumieniem (*Urverstehen*), tzn. praprojektem (*Urentwurf*) tego, co sama umożliwia. W projekcie „ze względu na” jako takiego daje sobie jestestwo źródłowe wiązanie (*Bindung*). Wolność sprawia, że jestestwo w podstawie swojej istoty jest wiążące (*verbindlich*) dla samego siebie [...]. Całość leżącego w „ze względu na” wiązania to świat. Podług tego wiązania wiąże się jestestwo z możliwością bycia ku samemu sobie jako możliwością współbycia z innymi w możliwości bycia przy tym, co obecne. Sobność jest wolną związywalnością (*Verbindlichkeit*) dla siebie i ku sobie (Heidegger, 1978: 247).

Oprócz podsumowania wcześniejszych ustaleń zostaje w tym fragmencie wprowadzony fenomen wiązania⁴², który rzuca na problematykę wolności więcej światła. Poprzez projekt świata wolność *Dasein* wiąże ze swoim własnym

⁴¹ Heidegger odwołuje się tu do pokrewieństwa słów, którymi się posługuje. W niemieckim „ze względu na” (*Umwillen*) można usłyszeć chcenie, wolę (*Willen*).

⁴² Heidegger po wydaniu *Bycia i czasu* zaczyna używać zamiast *Bewandtnis* (zwykle oddawane jako „powiązanie”) słów pokrewnych czasownikowi *binden* („wiązać”). Tłumaczenie *Bewandtnis* jako „powiązania” ma charakter interpretujący, a samo to słowo bezpośrednio odsyła do kontekstu praktycznego i w niemieckim występuje w zasadzie tylko w konstrukcjach idiomatycznych. *Binden*, choć wolne jest od takich konotacji, to odsyła do kontekstów etycznych. Nie można stąd wnioskować o zmianie orientacji Heideggerowskiej myśli z ontologicznej na etyczną, ale raczej o wyraźniejszym uwzględnieniu pytania o etykę w ontologii.

byciem wszelki transcendowany byt. To wiązanie wolności nie jest wytwarzaniem, ale odsłonięciem tego wiązania, przez co wolność paradoksalnie związuje samo jestestwo. Sens bycia, który jest tu projektowany, okazuje się dla samego *Dasein* wiążący. W ten sposób, w wolnym projekcie transcendencji, jestestwo zostaje wręcz przywiązane do bytu. Dzięki temu byt wychodzi na pierwszy plan, a świat, choć jest sferą owego wiązania, „ukrywa się w odbitym świetle rzeczy” (Sobota, 2013: 501). Połączenie transcendencji z wolnością oznacza, że dzięki niej nie tylko byt staje naprzeciw jestestwa, ale że również jestestwo zostaje postawione przed bytem.

W pełni odsłania się tu kolejny wymiar rzucenia. Wolność, przekraczając byt w transcendencji, „może jedynie [...] pozwalać światu władać i światowić” (Heidegger, 1995b: 57 [Heidegger, 1976: 164])⁴³, a powracając do bytu, tylko „pozwała mu być tym, czym i jak on jest” (Heidegger, 1978: 279). „Pozwolić być” odsłania fundamentalne znaczenie jestestwa dla otwartości bycia, ale ukazuje zarazem *Dasein* jako pozbawione władzy i istotowo władzę przekazujące. „Człowiek jako byt rzucony nie mógłby być sobą, gdyby w ogóle nie mógł pozwolić być bytowi jako takiemu” (Heidegger, 1989: 254 [Heidegger, 1991: 228]). Dlatego przekroczenie bytu w transcendencji nie jest aktem władczym, aktem wyjścia poza rzucenie, ale aktem odkrycia własnej bezsilności wobec bycia, a przez to i wobec bytu⁴⁴. Jestestwo wykracza poza byt, ale „w ten sposób, że ono ów stawiający opór (*in dem Widerstand*) byt najpierw doświadcza jako to, wobec czego [...] jest bezsilne (*ohnmächtig*)” (Heidegger, 1978: 279). Ta niemoc to kwintesencja rzucenia w byt. Wypływa ona z konieczności ujawnienia bytu w byciu, dzięki czemu może się on teraz ujawnić jako potężniejszy od człowieka⁴⁵. Manifestują się tu dwa aspekty tego wydania bytowi: człowiek nie tylko rzucony jest w byt, którym sam nie jest, ale i zdany jest na samego siebie jako na byt cielesny⁴⁶. Poprzez rzucenie w cielesność człowiek jest pośród (*inmitten*) bytów, które nie mają charakteru bycia *Dasein*. Mamy tu do czynienia z fundamentalną niemocą jestestwa, do którego istoty należy takie otwieranie bycia, że z konieczności musi ono otworzyć się na byt, a na byt może się ono otworzyć, tylko będąc pośród bytu. Cielesność odsłania się tu jako

⁴³ Przekład zmodyfikowany.

⁴⁴ Niesłuszny wydaje się więc zarzut Lévinasa, według którego projektowanie możliwości staje się u Heideggera władzą podmiotu (Lévinas, 2014: 323). Wolność ma pozwolić być tak samej sobie, jak każdemu innemu bytowi (w tym innemu), ma sprostać temu, przed czym została postawiona.

⁴⁵ „Niemoc taka (rzucenie) nie jest jednak dopiero wynikiem napierania bytu na jestestwo, lecz określa jego bycie jako takie” (Heidegger, 1995b: 65 [Heidegger, 1976: 175]). Przekład zmodyfikowany.

⁴⁶ Choć Heidegger nie uczynił tego aspektu przedmiotem konsekwentnej analizy, nie oznacza to, że go nie dostrzegał: „Jestestwo jest rzucone, faktyczne, przez swoją cielesność całkowicie pośród (*inmitten*) natury” (Heidegger, 1978: 212). Odnośnie problematyki cielesności we wczesnej filozofii Heideggera zob. Rymkiewicz, 2002: 212–216.

konsekwencja wydania na byt, które jako ucieleśnione może stawiać opór, ale także samo oporowi ulegać.

Wolność zamknięta w formule „pozwoić bytowi być” stawia zarazem jestestwo przed odpowiedzialnością. Projektowanie otwartości bycia łączy bowiem jestestwo z bytem w ten sposób, że *Dasein* musi sprostać temu, jak zrozumiało ono ów byt w jego byciu, a przez to i samemu temu bytowi⁴⁷. W ten sposób odstawia się naszkicowana na samym początku fundamentalna zależność, która wiążąc jestestwo z byciem, wiąże je z bytem. *Dasein* jako rzucone w byt nie może się od niego uwolnić. Każde przekroczenie bytu, na które poważa się transcendencja, nie jest niczym innym, jak oddaniem się bytowi, ponieważ byt jest przekraczany po to, by mógł wejść w świat, by człowiek mógł go napotkać i mu ulec. Wolność oznacza nie uwolnienie się od bytu, lecz uwolnienie do bytu i dla bytu, przez co jest synonimem nie tyle panowania, ile raczej przejęcia na siebie ciężaru, który opada na jestestwo wraz z wydaniem na otwartość bycia.

ZAKOŃCZENIE

Choć już na początku zaznaczyliśmy, że rzucenie mimo sławy, którą zdobyło, nie powinno zostać zepchnięte w sferę oczywistości, to raczej trudno było się spodziewać, że jego problematyzacja wymagać będzie otwarcia tak wielu kontekstów. Trzy podstawowe, egzystencjalne, które pozwalają się uwidocznić rzuceniu — zdanie na otwartość bycia, świat i byt — nie wskazują trzech wyłączających się obszarów, z których każdy kolejny miałby niejako wypływać z poprzedniego. Stąd też kluczowe jest, by rozpatrując rzucenie od strony jego formalnej struktury opisanej jako „wydanie na”, zawsze uwzględniać wszystkie trzy konteksty egzystencjalne, ponieważ są one ze sobą splecione w sposób nierozzerwalny. Jestestwo jest zawsze rzucone w otwartość bycia na sposób rzucenia w świat. Podejmowanie tego rzucenia ma postać projektu świata, który dokonywany jest jednak tylko w celu zrozumienia bytu. Widać tu bardzo dokładnie, że jestestwo rozdarte jest między sferę bycia i bytu, co z całą mocą odciska się na problematyce rzucenia. *Dasein*, choć byciu jest potrzebne, jest na nie całkowicie zdane i nie może mu odmówić. Realizując własne bycie, projektuje *Dasein* świat i w ten sposób zdane jest na odkrywanie bytu w jego byciu. Dlatego jestestwo z jednej strony jest wydane na odziedziczoną już zrozumiałość bycia, z drugiej na byt, który w tę zrozumiałość musi wpisywać. Świat kształtuje więc pewną przestrzeń zawiązywania, osobliwy system korzeniowy stanowiący o wrośnięciu jestestwa z jednej strony w bycie, z drugiej w byt. Związane w ten sposób

⁴⁷ Heidegger określił wolność jako sprostanie w *Byciu i czasie* (Heidegger, 2004: 359 [Heidegger, 1967: 285]). Choć tamto spojrzenie na problem wolności odbiega od tego, na którym skupia się ten tekst, to oba ujęcia się nie wykluczają. Specjalnie używam tego samego słowa, by wskazać na to pokrewieństwo.

Dasein nie może odmówić ani światu, ani bytowi, a jego wolność ukazuje się raczej jako odstawianie zobowiązania niż zwalnianie z obowiązku. Dlatego jest to wolność skończona, niedająca władzy, a byt, który jest wolny w ten sposób — *Dasein* — „jest na swoje bycie wydany i za owo bycie przed samym sobą (*sich selbst*) odpowiedzialny” (Heidegger, 1978: 17). Tu skrywa się tajemnica rzucenia jestestwa, które przez to, że zostało wydane na otwartość bycia, przez to, że jest, musi przejąć na siebie ciężar kryjący się za owym „jest”⁴⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Demiński, B. (1990). *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Gethmann, C.F. (1964). *Verstehen und Auslegung*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= *Gesamtausgabe*, 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (= *Gesamtausgabe*, 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (1989). *Kant a problem metafizyki*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. [Wyd. oryg.: Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (= *Gesamtausgabe*, 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH].
- Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (= *Gesamtausgabe*, 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (1995a). List o humanizmie (s. 129–168). (Przeł. J. Tischner). W: M. Heidegger, *Znaki drogi*. (Przekład zbiorowy). Warszawa: Aletheia. [Wyd. oryg.: Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus (s. 313–364). W: M. Heidegger, *Wegmarken* (= *Gesamtausgabe*, 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (1995b). O istocie podstawy (s. 25–65). (Przeł. J. Nawotniak). W: M. Heidegger, *Znaki drogi*. (Przekład zbiorowy). Warszawa: Aletheia. [Wyd. oryg.: Heidegger, M. (1976). Vom Wesen des Grundes (s. 123–175). W: M. Heidegger, *Wegmarken* (= *Gesamtausgabe*, 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (= *Gesamtausgabe*, 27). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2004). *Bycie i czas*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. [Wyd. oryg.: Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (= *Gesamtausgabe*, 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann].
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Aletheia. [Wyd. oryg.: Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (= *Gesamtausgabe*, 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH].
- Holy-Łuczaj, M. (2013). Bycie i świat. Metamorfozy pojęcia świat w filozofii Martina Heideggera. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 3(2), 339–356.

⁴⁸ Ze względu na ramy tekstu nie mogę sobie pozwolić na wyprowadzanie szeregu konsekwencji wynikających z tak rozumianego rzucenia. Nie chodzi tu tylko o potencjalne etyczne implikacje, która same się w pewnym stopniu narzucają, ale również o kwestie: upadanie — rzucenie, rzucenie w czas, w język i ogromnie ważki temat wydania na prawdę.

- Herrmann, F.-W. von. (2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Lévinas, E. (1999). *Czas i to, co inne*. (Przeł. J. Migasiński). Warszawa: KR.
- Lévinas, E. (2014). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. (Przeł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Mizera, J. (2013). Uwagi o recepcji i przekładzie tekstów Martina Heideggera w Polsce. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 3(2), s. 245–252.
- Okrent, M. (1988). *Heidegger's Pragmatism*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Pöggeler, O. (2002). *Droga myślowa Martina Heideggera*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Czytelnik.
- Rymkiewicz, W. (2002). *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sheehan, T. (1995). How (not) to read Heidegger. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69(2), 275–294.
- Sobota, D.R. (2011). Kim jest Dasein?. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, 3(79), 255–271.
- Sobota, D.R. (2013). *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (t. 2). Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza.
- Waśko, M. (2020). Być, czyli być możliwym – przyczynek do interpretacji wczesnej filozofii Martina Heideggera. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 65, 295–312.